

LA RELACIÓN ENTRE LA RAZÓN Y LOS ELEMENTOS IRRACIONALES EN EL PENSAMIENTO PLATÓNICO. UNA APROXIMACIÓN DESDE EL ANÁLISIS DE LA FIGURA DEL TIRANO *

Por Corina Inés Branda **

RESUMEN

Desde la perspectiva del Platón de la *República*, la aspiración a la autosuficiencia racional implica moderar los elementos psicológicos de carácter irracional. El tirano es un hombre en cuya alma los elementos irracionales gobiernan soberanamente sobre las otras partes. El estado cognitivo de este agente es un estado opuesto a la razón. Los placeres que atraviesan a este hombre y las creencias sobre los que éstos se construyen, al apuntar hacia lo mudable y perecedero, nunca podrán ser verdaderos. El tirano yerra porque no conoce. La parte racional de su alma está desviada, no se dirige hacia lo verdadero.

PALABRAS CLAVE

Alma, razón, pasión, tirano, justicia.

SUMARIO

Introducción. I. División de la *polis*, división del alma. La justicia. II. Formas de gobierno. Tipos de hombre. III. El tirano. Consideraciones finales. Bibliografía.

Introducción

El conocimiento, como estado cognitivo que describe la razón de un sujeto, y las pasiones o estados emocionales, vinculado a lo irracional del alma, se han hallado, desde la ética y la psicología antigua, en conflicto en el ser humano. Ahora bien, a los efectos de encauzarse por la senda de la virtud (*areté*) y la felicidad (*eudaimonía*) es menester que, desde el plano individual, el sujeto se ajuste a los dictámenes de su propia razón, constituyéndose ésta en la guía direccionalizadora del hombre virtuoso y bueno.

En la figura del filósofo se evidencia el dominio que la razón ejerce sobre toda la vida anímica del sujeto. Este hombre justo y sabio es el que deberá asumir la tarea de gobernar la *pólis*. En las antípodas se encuentra la figura deleznable del tirano, sujeto atravesado y esclavizado por sus apetitos más primarios.

A los efectos de aproximarnos al análisis de la relación entre la razón y los elementos irracionales en el pensamiento de Platón, estudiaremos en particular la figura del tirano, estudio que nos aportará algunos elementos para aproximarnos a dicha relación.

La temática del siguiente trabajo se circunscribirá al diálogo la *República* de Platón, con el objetivo de poder realizar futuros aportes desde otros diálogos del autor.

* Fecha de recepción: 26 de mayo de 2007. Fecha de publicación: 12 de julio de 2007.

** Profesora de la Cátedra Teoría Política I de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina). Correo-e: corinaines13@yahoo.com.ar

Antes de comenzar con el desarrollo del tema, desearía plantear una dificultad a la hora de referirme a las ideas de Platón, a sus tesis principales. Esta dificultad estriba, como acertadamente lo plantea Martha Nussbaum en *La fragilidad del bien. Fortuna y Ética en la tragedia y la filosofía griega*, en la forma de diálogo que asume la obra, la cual, después de desplegarse y examinarse diferentes respuestas a un mismo problema, se intenta arribar a la naturaleza del mismo, intento que no siempre deja en claro cuál es la tesis que suscribe el mismo Platón. No obstante esta dificultad, y siguiendo el ejemplo de los discípulos del autor, especialmente Aristóteles, quienes atribuían a sus maestro diferentes concepciones, muchas de las cuales fueron por éstos luego profundizadas o cuestionadas. Ellos admitían en Platón una determinada línea conceptual propia, admisión que avala, en mi caso, poder adscribir al autor determinadas concepciones y posicionamientos teóricos.

I. División de la *pólis*, división del alma. La justicia

Pero los apetitos sencillos y moderados, dirigidos por la razón con buen sentido y recto criterio, los encontrarás en unos pocos: los de mejor natural y mejor educados.

Platón, *República*, 431e

La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para la realización para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro.

Hobbes, *Leviathan*

...en todo ser humano hay deseos que no querría comunicar a otros, y deseos que no quiere confesarse a sí mismo.

Freud, *La interpretación de los sueños*

A los fines de aproximarse a la idea de justicia, y luego de admitir la existencia de una justicia en el individuo como en la ciudad (368e), Platón comenzará analizando la misma en la ciudad: "Por consiguiente, la justicia pudiera muy bien encontrarse allí en caracteres más grandes y más fáciles de discernir. Entonces, si os parece bien, examinaremos primero cuál es la naturaleza de la justicia en las ciudades, y después la estudiaremos en cada individuo, tratando de descubrir la semejanza con la grande en los rasgos de la pequeña" (369a). Más adelante, Platón afirmará: "...os sería más fácil reconocer la justicia en el hombre si antes procuramos observarla en un modo más grande que la contenga" (434b).

Este análisis que comenzará primero por la vida pública, social del hombre, es decir por los caracteres más grandes, se traslada luego hacia la vida interna, hacia los caracteres o letras más pequeñas. Este comienzo se explica por la necesidad de trascender la vida individual para poder encontrar una correcta definición del

hombre, ya que "la naturaleza humana no se revela en este recinto angosto"¹. Asimismo, este análisis revela una correspondencia entre el hombre y la *pólis*, una interdependencia entre la vida pública y la vida privada, cuestión que analizaremos más adelante. En tal sentido, el bien de los individuos está fuertemente vinculado con el bien de la ciudad. La vida buena exigía de una *pólis* buena para su expresión, *pólis* que a su vez fomentaría y posibilitaría la buena vida. Esta correspondencia entre el bien del individuo y el bien de la ciudad da cuenta de la correspondencia que se establecía entre ética y política. Hablar de correspondencia entre ética y política es hacerlo en claves modernas, ya que da lugar a una distinción que, como afirma Guthrie, hubiera sido para los griegos un mero artificio, siendo la ética y la política una sola cosa.

Platón lleva a cabo un análisis del origen de la ciudad (369b), señalando que la misma surge como consecuencia de la imposibilidad del individuo de bastarse a sí mismo, al igual que de la necesidad de muchas cosas que solo no puede satisfacer. Ahora bien, las necesidades que atraviesan a los hombres, como ser alimento, habitación, vestido, por ejemplo, darán lugar a las diferentes ocupaciones u oficios en una ciudad. Al respecto, Platón sostiene que existe una división "natural" del trabajo, justamente por estar ésta basada en las diferentes aptitudes naturales que poseen los hombres: "...no hay dos hombres completamente iguales por naturaleza, sino que tienen aptitudes diferentes, unos para hacer unas cosas, otros para hacer otras" (270b).

De esta manera queda claramente establecido el principio de desigualdad natural entre los hombres, principio que estructurará una jerarquía entre los individuos según sus aptitudes naturales y también fundamentará la relación política mando-obediencia, respondiendo, a la pregunta *¿por qué obedecemos?*, por ejemplo.

A partir de este principio, Platón irá dando forma a la idea de justicia, luego de haberse expuesto en el diálogo diferentes criterios de la misma, criterios sostenidos por diferentes interlocutores de Sócrates en la obra. La justicia, en tanto idea como virtud, será concebida de la siguiente manera: "Y en verdad, hemos oído decir a otros, y nosotros mismos lo hemos dicho, que la justicia consiste en hacer cada uno lo suyo y no ocuparse en muchas actividades" (433b). En otras palabras, "Es ésta una prueba más de que la justicia consiste en asegurar a cada uno la posesión de su propio bien y el ejercicio de la actividad que le es propio" (434a).

De la concepción platónica de justicia aplicada a la ciudad se desprende que la justicia será patrimonio de la ciudad en la que cada uno de sus miembros cumpla con la función que, por naturaleza, le corresponde. La interferencia de los miembros pertenecientes a una

¹ CASSIRER, E., *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 74.

clase en las tareas específicas de la otra, constituye el reverso de la justicia. La presencia de desigualdades naturales, vale decir de partes desiguales por naturaleza que componen un todo, son partes que, al hacer "lo propio", hacen a la armonía y al funcionamiento del todo. Son partes que, además de cumplir con la función que le corresponde por naturaleza, contribuyendo al orden del todo, no pueden tener su existencia fuera de este todo orgánico que, en palabras de Aristóteles, es necesariamente anterior a las partes. La especialización de cada uno en el oficio que le corresponde por naturaleza según sus aptitudes, sería un medio de acrecentar la eficiencia y la excelencia en la *pólis*.

Con el objetivo de establecer las diferentes aptitudes humanas, habiendo analizado la justicia en la *pólis*, Platón navega en las profundidades del psiquismo humano, analizando la naturaleza del alma humana y su composición.

Antes de proceder a analizar el alma humana, es preciso profundizar la vinculación existente entre la ciudad y el hombre. Al respecto, luego de haber examinado "en caracteres más grandes" la composición de partes desiguales que componen la ciudad, al igual que la justicia en la misma, el intento de Platón es trasladar a los caracteres más pequeños lo analizado en la ciudad. El objetivo es descubrir si efectivamente existe una "paridad entre una y otro" (434e), cuestión que es confirmada, pues, según afirma Platón, de dos cosas que son la misma cosa, aunque una más grande, otra más pequeña, se dice que son semejantes, justamente porque son una misma cosa (435a). De esta manera llegará Platón a la conclusión de que "el hombre justo, en cuanto lo sea, en nada se diferenciará de la ciudad justa y le será semejante" (435a).

En una ciudad bien organizada se hallaría la justicia cuando las tres clases o estamentos que la componen, a saber, el filósofo-rey, los perfectos guardianes y la clase de los "industriales" en términos de Jaeger, ejecuten las funciones que le son propias de acuerdo a sus predisposiciones naturales. En función de las mencionadas aptitudes, se las denominó: prudente, valerosa y temperante. "...y así la hemos llamado temperante, valerosa y prudente en razón de ciertas disposiciones y cualidades correspondientes a esas mismas clases" (435b).

Pues bien, ahora queda por averiguar si, efectivamente, existen en el alma del hombre las mismas partes que las mencionadas para la ciudad, si "cada uno de nosotros tiene las mismas partes y maneras de ser que la ciudad" (435e). Resta aún saber si en el alma del individuo existen tres partes con facultades psicológicas específicas cada una; una que nos conduzca a conocer, otra a encolerizarnos y otra a desear placeres sensuales, o si estas facultades pueden ser ejecutadas por un alma unitaria única. Esta cuestión se resuelve, por el momento, apelando a un principio de no

contradicción. Se toma por verdadero el principio por el cual "una misma cosa pueda sufrir, ser u obrar al mismo tiempo en forma contraria respecto a una misma parte de sí y en relación con el mismo objeto" (436e) Tomando el ejemplo del hambre, el cual es en sí simplemente un deseo de ingerir comida, podemos reconocer que hay ocasiones en las cuales el mismo sujeto tiene hambre, lo reconoce, pero no está dispuesto a comer por el momento. Sería incorrecto adscribir el deseo y la restricción a la misma parte del alma, justamente por eso "en el alma debe haber, por lo menos, dos elementos, el apetito controlado por la razón"².

El Libro IV de la *República* es el libro que Platón destinará al estudio en profundidad de las partes que componen el alma del individuo, libro que hemos comenzado a analizar en los párrafos anteriores, distinguiendo, en principio, entre lo "bueno" y "lo no tan bueno" como elementos existentes en el alma: "Hay en el alma del hombre algo bueno y algo menos bueno, y cuando lo naturalmente bueno predomina sobre lo menos bueno se dice que el hombre es "dueño de sí mismo", y con ello se lo elogia. Pero cuando a consecuencia de la mala educación, o de las malas compañías, lo bueno, muy aminorado, es dominado por lo menos bueno, se dice, y ello implica un reproche y un oprobio, que el hombre es esclavo de sí mismo e intemperante" (431b).

Del párrafo anterior se desprende entonces que el alma humana estaría escindida en dos partes, "lo bueno" y "lo menos bueno". Cuando "lo bueno" se adueña, ejerce su dominio sobre lo "no tan bueno", en términos de Platón, el individuo "es dueño de sí mismo". Ahora bien, cuando en el hombre "lo bueno" se haya bajo la égida, el dominio de "lo menos bueno", éste es esclavo de sí mismo. ¿Qué debemos entender por "lo bueno" y "lo menos bueno" del alma humana?

Platón divide al alma, en principio, en dos partes, una la denominará "parte razonable" y a la otra "irracional o concupiscible" (439d). La parte razonable es, como el último término lo indica, la que razona, siendo la segunda parte aquella con la que se siente hambre, sed "y es presa de los apetitos y amiga de cierta clase de satisfacciones y placeres" (439d).

Prosiguiendo en el diálogo, surge el interrogante sobre si la cólera o ira tendrá su origen en una tercera parte o participará de algunas de las dos partes ya mencionadas. Este interrogante será disipado, llegando a la conclusión que la cólera, lejos de ser algo concupiscible, "conspira" a favor de la razón (440e). Algunas citas del texto dan cuenta de lo expresado: "¿Y no se observa en muchas ocasiones que cuando los apetitos tratan de forzar a alguien contra su razón, se vitupera éste a sí mismo y se encoleriza contra aquella

² GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega*, Editorial Gredos, Tomo IV, Madrid, 1990, p.455-456.

parte de sí que lo arrastra a ello y que, en esta especie de duelo, la cólera se comporta como aliada a la razón? En cambio, no habrás observado nunca en ti mismo ni en los demás que la cólera se haya puesto del lado de los apetitos cuando la razón decide que no debe hacerse esto o aquello" (440b). "¿Y qué ocurre, en cambio, cuando uno sufre la injusticia? ¿No hierve en cólera, y se irrita y lucha a favor de lo que le parece justo ...? (440d). El relato de Leoncio (439e) ilustra claramente la pugna existente entre la cólera, que sirve en ese caso a la razón, y los deseos irracionales.

La parte irascible se diferencia de la parte concupiscible del alma por poseer una "estructura cognoscitiva compleja", según Nussbaum, que se pone en evidencia en el caso de la cólera. La misma supone la creencia que se ha actuado de manera incorrecta, o bien que uno ha sido objeto de un mal de autoría ajena. A diferencia de la cólera, el hambre y la sed carecen de una estructura de este tipo. De esta manera queda establecida la tripartición del alma, conformada por las partes racional, irascible y concupiscible. La parte racional o intelectual se diferencia por su capacidad intrínseca de examen y regulación del alma.

La parte racional del alma es aquella parte que permite la comprensión y tiende a conocer la verdad tal cual es, la parte irascible es por la que el hombre se encoleriza, la cual aspira a la superioridad, a la fama y a los honores, y la tercera parte es difícil de nombrar, precisamente por los diversos deseos que la afecta. Por lo más predominante en esta tercera parte del alma humana, se acordó en denominarla concupiscible, precisamente por el deseo de riqueza que en ella impera, deseo que es un medio de satisfacción del resto de los demás deseos que en ella moran. Esta parte del alma se caracteriza por "la vehemencia de los deseos que nos impulsan a comer, a beber y a otros apetitos semejantes a éstos..." (580e). En realidad, "todo hombre posee en alguna medida todas las características psicológicas: el único problema es saber cuál es la dominante"³.

Así entonces, tanto la *pólis* como el alma individual están compuestas de tres partes que se corresponden mutuamente. En el alma existen las mismas partes que en la ciudad, existiendo justicia en esta última cuando cada clase lleva a cabo lo que le corresponde por naturaleza, cuando hace lo suyo propio. De la misma manera, existe justicia en el alma del individuo cuando cada parte del alma cumple con su función propia, es decir, cuando la parte racional o razonable, justamente por tener la misión de vigilar al alma (441e), delibera y gobierna sobre las otras dos. Las partes racional e irascible, correctamente educadas, mediante la combinación adecuada de música y gimnasia, es decir educadas con "buenos

³ GUTHRIE, W.K.C., *ob. cit.*, p. 453.

discursos y conocimientos" la primera (442a) y "calmando y suavizando" a la segunda, deberán ambas gobernar a la tercera, la concupiscible, a los fines de que la razón pueda tener el control sobre los apetitos. Esta última, afirma Platón, es la que más espacio ocupa en el alma, cuestión que explica, de alguna manera, la insaciabilidad con respecto a los bienes materiales, como la intensidad de los placeres corporales, justificando así la necesidad de ejercer una estricta vigilancia sobre ella.

Las tres partes del alma y las tres clases de la *pólis* se corresponden también con tres virtudes, las cuales deberán desarrollarse conforme a las aptitudes naturales de cada individuo. Para ello, es menester la intervención de una *paideía*, desde la más temprana infancia, *paideía* de características muy particulares que la llevan a romper con la educación clásica del contexto histórico del autor. Esta propuesta educativa logrará que el alma se aparte de su modo humano de ver, de juzgar, a los fines de inculcar una racionalidad objetiva. Las tres virtudes son la templanza (*sophrosyne*), es decir la moderación de los apetitos corporales, la cual significa un cierto autodomínio; la valentía, que significa la capacidad de juzgar de manera adecuada y en todas las circunstancias lo que hay que temer como lo que no hay que temer; y por último la sabiduría, el conocimiento verdadero que reside en la facultad racional y que sólo los filósofos pueden adquirir.

Para Platón la sabiduría y la valentía son virtudes selectivas, a diferencia de la templanza que atraviesa a las tres partes de la *pólis*. Vale decir que la sabiduría, la valentía y la templanza son virtudes de la clase de los filósofos-reyes, la valentía y la templanza de los perfectos guardianes, y la templanza de la clase productiva. Esta correspondencia entre las partes o facultades de la *psyché* y las clases en que se divide la *pólis*, se plantea a partir de la realidad psicológica que describe Platón, realidad que, según entiendo, fundamenta la tripartición en clases de la ciudad. Cabe destacar que para Platón, todas las almas humanas están compuestas por las mismas partes. El punto que asemeja y diferencia la constitución de las almas está dado por la parte que se erige dominante.

La noción de virtud platónica no es objeto de análisis profundo en este trabajo; no obstante sería necesario dejar asentado algunas cuestiones generales sobre la mencionada noción. Según afirma Guthrie, citando a Nettleship, para Platón las virtudes son *dynámeis*, es decir son capacidades para hacer algo, siendo virtuoso quien posee la capacidad para hacer determinadas cosas. Dicha capacidad de realización se ajusta a la *areté* griega que se traduce, no de manera feliz según Guthrie, bajo el término "virtud"⁴. Las virtudes citadas son, además de capacidades para llevar adelante ciertas funciones, manifestaciones de la justicia. Cuando cada individuo

⁴ *Idem*, p. 454.

realiza el trabajo según su capacidad natural, con excelencia, la virtud de ese hombre particular es una expresión de la justicia. La justicia es una virtud, la cual es "la esencia y fuente verdadera de la virtud en sí"⁵.

En la medida en que cada parte del alma del individuo haga lo suyo, se establecerá un orden interno "verdadero", una armonía, "induciéndolo a gobernarse, a disciplinarse y a ser amigo de sí mismo, de forma que armonice las tres partes de su alma como los tres tonos extremos de la escala musical, el más alto, el más bajo y el medio..., y ponga en perfecto acuerdo estos variados elementos y pase de la multiplicidad a la unidad, la templanza y la armonía" (443d-e). La justicia en el individuo se nos revela como un determinado estado interior, es decir "una relación adecuada entre nuestros elementos psicológicos es la condición de la justicia"⁶.

De esta manera, la justicia se constituye en un principio general de orden y unidad, que en el alma del hombre se expresa en la armonía de las partes, y en la ciudad se manifiesta en la medida en que cada parte del organismo social cumple con lo debido conforme a la naturaleza. La justicia es la "verdadera y auténtica *physis* del alma"⁷.

II. Formas de gobierno, tipos de hombre.

A diferencia de Aristóteles, quien en su *Política* lleva a cabo una investigación de las formas de gobierno existentes, para exponer su concepción del Estado perfecto, Platón parte primero de un paradigma de justicia universal, absoluto y objetivo y de la *pólis* ideal que la expresa, para así luego analizar las diferentes formas de constituciones, las cuales son desviaciones de dicho modelo.

Las diferentes constituciones políticas que analiza Platón en la *República* son todas corruptas, claro que no con el mismo grado. Sólo existe una constitución perfecta, ideal, siendo el resto una tipología de formas de gobierno desviadas.

La existencia de una sola forma de organización política buena se articula con la misma idea de virtud, en el sentido de que "hay una sola clase de virtud e innumerables clases de vicios" (445c). La virtud es entendida también como "una especie de salud, belleza y bienestar del alma" (444d), constituyéndose el vicio en todo lo contrario de ésta.

Al finalizar el Libro IV, se afirma que una sola de las formas de gobierno u organizaciones políticas es la buena, como afirmábamos en el párrafo anterior, independientemente del número de los gobernantes. Al respecto se afirma: "...la forma de gobierno que

⁵ *Idem*.

⁶ *Idem*, p. 456.

⁷ JAEGER, W., *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 725.

hemos expuesto ya es una, pero que pueden dársele dos nombres; si es un solo hombre el que llega a distinguirse entre los gobernantes, se la llama monarquía, si son varios, aristocracia" (445d). "...ya sean varios los que gobiernen, ello no altera las leyes fundamentales de la ciudad, si han recibido la educación y la instrucción a que nos hemos referido ya" (445e).

En el Libro VIII de la *República* Platón se aboca a analizar las formas de gobierno, con especial detenimiento en el origen de las mismas, al igual que en el carácter del hombre que la representa. Comenzando por la forma menos mala de gobierno hasta el último eslabón de una cadena de degradación, las constituciones que se estudian son: la timocracia o timarquía, la oligarquía, la democracia y la tiranía. Para cada una de las formas de gobierno mencionadas, Platón analizará el carácter del hombre que encarna un tipo de clase diferente, y por ende una determinada forma de gobierno. Como afirma Werner Jaeger, la teoría platónica de las formas de gobierno es una teoría del hombre.

La correspondencia entre forma de gobierno y hombre, de alguna manera, queda explicada por nuestro desarrollo y análisis anterior, donde estudiamos las partes de la ciudad y las partes del alma, evidenciando también una correspondencia entre ellas. Quiero significar entonces, que la caracterización de las constituciones políticas se explica atendiendo a los diferentes elementos anímicos que gobiernan la *psyche* humana.

El paso de una forma de gobierno a otra parece tener coincidencias con el paso de una generación a otra. "La transformación es la necesaria y fatal consecuencia de la rebelión del hijo contra el padre, y del cambio de costumbres que deriva de ello (cambio que es empeoramiento continuo)..."⁸.

El tránsito de una constitución a otra se explica por los excesos cometidos en cada forma de gobierno particular. "La exaltación extrema de todo estado de cosas, al convertirse en exageración, hace que se trueque en el contrario"⁹. Estos excesos no deben buscar su causa en circunstancias exógenas a ellos, sino en la estructura anímica del hombre. "La teoría platónica de las formas de estado representa, considerado desde este punto de vista, una patología de la personalidad humana"¹⁰. Vale decir entonces, que el honor en la timocracia se transformará en ambición desmedida, el apetito de riquezas del hombre oligárquico en avaricia y ostentación, la libertad del hombre democrático en licencia y el poder del hombre tiránico se transformará en violencia y arbitrariedad.

⁸ BOBBIO, N., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1937, p. 26.

⁹ JAEGER, W., *ob. cit.* p. 744.

¹⁰ *Idem*, p. 727.

Vamos ahora a estudiar las características distintivas de cada forma de gobierno y el carácter de los hombres que la sostienen, es decir sus particularidades morales, cuestión esta última que utiliza Platón para caracterizar a las cuatro formas de gobierno que analiza en el diálogo.

La timocracia es una forma de gobierno que se ubica entre la aristocracia y la oligarquía, representada por el gobierno de Esparta. Esta forma de gobierno es la degeneración de la aristocracia concebida como la forma de gobierno perfecta. El hombre timocrático es un hombre cuya pasión dominante es la ambición, el deseo de honores. Al respecto Platón afirma: "que se debe al predominio de la parte pasional: la ambición de triunfo y la sed de honores" (548c) que, siguiendo al autor, buscará alcanzar mediante hazañas guerreras y ejercicios bélicos, teniendo una inclinación hacia la gimnasia y la caza" (549a). La virtud de este hombre se ve privada de la razón, por ello mismo es impura. "Dado que su naturaleza se inclina a la avaricia y su virtud, privada de su más fiel guardián, está lejos de ser pura" (549b). Haciendo referencia a la razón, como el guardián del alma, agrega: "Solo ella, una vez establecida, conserva siempre la virtud en el alma que la posee" (549 b).

El hombre timocrático está atravesado por "fuerzas contrarias", es decir, por un lado la parte racional de su alma, apuntalada por su padre, hombre de bien que vive en una ciudad mal gobernada, optando por una condición humilde, a los fines de no padecer inconvenientes (549c), y por otro lado la parte pasional y colérica, exaltada por los extraños. Entre estas dos fuerzas opuestas, este hombre asume un término medio y cede al gobierno de sí mismo a la parte de su alma donde yace la ambición y la cólera, volviéndose un hombre altanero y hambriento de honores (550b).

La segunda forma de gobierno que sigue es la oligarquía. La oligarquía se caracteriza por ser el gobierno de los ricos donde el pobre no participa en el poder (550d). Los ciudadanos descubren nuevas excusas para gastar el dinero, aumentando en ellos el interés por su propio enriquecimiento personal, y "mientras más valor asignan a la riqueza, menos estimable les parece la virtud" (550e). Este afán desmedido de riqueza lleva al hombre a desobedecer a las leyes de la ciudad, llegando incluso hasta tergiversarlas para alcanzar sus objetivos. De ambiciosos de triunfos y honores, los hombres se transforman en codiciosos y avaros, "ensalzan y admiran al rico, lo elevan a la magistratura, y desprecian al pobre" (551a)

¿Cómo es el hombre semejante a dicha forma de gobierno? Hijo de un padre timocrático al que ve sufrir diferentes desgracias, quedando despojado de su patrimonio y atravesado por el temor y humillado por la pobreza, decide recuperar su riqueza lográndolo a fuerza de trabajo y de "mezquinas economías". Desde ese momento

dará asidero en su alma al elemento pasional, al espíritu de avaricia y codicia, ubicando a las riquezas por encima de todo.

La parte racional del alma y la parte pasional del alma quedan subyugadas por la parte apetitiva o concupiscible, es decir, tanto la razón como la ambición sirven al ansía desmedido de riquezas. "Poniendo enseguida, a los pies de este nuevo señor, a la razón de un lado, a la ambición de otro, y haciendo que le sirvan como esclavas, obligará a la primera a no buscar, a no examinar sino los medios de acrecentar su fortuna, y a la segunda a no admirar, a no rendir pleitesía sino a la riqueza y a los ricos, y a poner toda su gloria en la posesión de grandes bienes y en lo que puede contribuir a procurárselos" (553d).

Del análisis del sistema oligárquico se pasará a estudiar el origen y carácter de la democracia, al igual que el modo de ser del hombre semejante a ella.

Como consecuencia del odio de quienes quedaron despojados de sus derechos, de sus bienes y cubiertos de deudas, se desatará una conspiración contra todos los ciudadanos, no sólo contra los opresores, por quienes están ansiosos de promover cambios políticos en la ciudad. "A mi juicio la democracia nace cuando los pobres, después de haber obtenido la victoria sobre los ricos, matan a unos, destierran a otros, y comparten con los que quedan el gobierno y los cargos públicos, distribución que por lo común suele echarse a la suerte en este sistema político" (557a).

Es interesante destacar que bajo la forma de gobierno democrática el principio de desigualdad natural, en virtud del cual quedaban establecidas las jerarquías naturales entre los hombres, conformando así la estructura y el funcionamiento de la ciudad ideal, queda absolutamente avasallado desde la óptica de Platón. Esto se explica de la siguiente manera: "Como verás es una forma de gobierno encantadora, anárquica y pintoresca, que establece una especie de igualdad tanto entre los iguales como entre los desiguales" (558c).

Con respecto al hombre democrático, su alma está gobernada por la presencia de un abanico amplio de deseos necesarios, "los que no podemos rechazar y a cuantos nos es útil satisfacer" (558e) y de deseos innecesarios, "aquellos deseos de los que uno puede abstenerse" (559a) y "cuya satisfacción hace daño al cuerpo no menos que al alma" (559b). Estos deseos se pueden controlar en la mayoría de los hombres si se los morigera desde la juventud mediante la educación; de lo contrario, una vez que estos deseos son satisfechos, aflorarán otros, y así sucesivamente. El hombre de este carácter no discrimina entre los placeres que provienen de satisfacer deseos nobles y legítimos de los que provienen de satisfacer deseos perversos, atribuyendo a todos la misma naturaleza y estatus de igualdad.

Así como la oligarquía se destruyó por el deseo ilimitado de riquezas, considerado bien supremo, la democracia se destruyó por el deseo inmoderado de libertad. Este deseo de libertad y la despreocupación por todo lo demás es lo que conduce al cambio de forma de gobierno, haciéndose sentir la necesidad de la tiranía, "cuarta y última enfermedad de la ciudad que supera a todas las demás" (544 c).

Dado que un exceso suele conducir al exceso contrario (564a), un exceso de libertad conducirá a un exceso de esclavitud, tanto para el hombre como para la ciudad. "Que la tiranía no pueda surgir de ningún otro sistema de gobierno sino del democrático; es decir, que a la más extremada libertad suceda la mayor y más cruel esclavitud" (564 a).

En este marco de libertad desenfrenada, surgirá la necesidad de la figura de un "caudillo", raíz de la que surgirá la tiranía. "...que la tiranía, siempre que nace, surge de esa raíz que suele llamarse caudillo del pueblo" (565d)- Este caudillo llega al poder pródigo de promesas, mostrándose condescendiente con el pueblo, "simulando ser benévolo y afable con todo el mundo" (566e).

Ahora bien, cuando este hombre no tenga nada que temer, iniciará guerras con el objetivo de que el pueblo sienta la necesidad de él (566e). Esto lo llevará a granjearse el odio de todo el pueblo. Es el mismo pueblo que, al querer evitar la dominación tiránica de los hombres libres, "cae en el fuego del despotismo de los esclavos y cambia una libertad excesiva y desordenada por la más cruel y la más amarga de las esclavitudes: la esclavitud bajo los esclavos" (569c).

Platón, en el libro VIII de la *República*, había diferenciado entre dos clases de deseos, los necesarios y los deseos superfluos. En libro siguiente, Libro IX, el filósofo ateniese agregará a esta distinción una nueva clase de deseos o necesidades: las ilícitas. Al respecto afirma: "Entre los placeres y deseos no necesarios me parece que algunos son ilegítimos y tal vez sean innatos de todo hombre, pero reprimidos por las leyes y por otros deseos mejores, y guiados y dirigidos por la razón, se desvanecen o debilitan en algunos hombres, mientras que en otros subsisten más numerosos y fuertes" (571b)

El hombre oligárquico se caracterizará por la inclinación a satisfacer deseos necesarios, el democrático a satisfacer deseos superfluos y el tiránico está atravesado por deseos ilícitos.

Con respecto a estos últimos, indicábamos que están presentes en todos los hombres, pero que en algunos, merced a la buena educación, éstos se debilitan, mientras que en otros sujetos cobran virulencia, como se analizará en la figura del tirano. Estos deseos ilícitos perturban al hombre común en el sueño, mientras que el tirano los satisface despierto. En relación a estos deseos se afirma:

"que surgen durante el sueño..., cuando duerme esa parte del alma que es razonable, tranquila y hecha para mandar, y la parte bestial y feroz, exaltada por el vino o los manjares, se insubordina y, rechazando el sueño, trata de abrirse paso y satisfacer sus apetitos" (571c). Esta parte del alma, "bestial y feroz", perdiendo todo pudor y sensatez se atreve a todo, llegando con la imaginación a cometer actos vituperables. "No hay insensatez y desvergüenza que no esté pronta a realizar" (571d)."

III. El tirano.

Platón explica en el Libro IX el origen del hombre tiránico. Al respecto afirma: "... cuando los demás deseos, cargados de perfumes y de esencias, de coronas de flores, de vinos y de todos los placeres licenciosos que suelen acompañarlos, andan zumbando en derredor de este zángano, lo alimentan y hacen crecer hasta el máximo y por último lo arman con el aguijón de la ambición, entonces este caudillo del alma, escoltado por la locura, llega a los extremos más desenfrenados" (573b).

A los fines de aprehender la verdadera naturaleza del alma tiránica, Platón se ubica en un registro particular, registro que más tarde la teoría psicoanalítica dio en conocer bajo la categoría de inconsciente. Todos los hombres poseen en su alma un conjunto de deseos irrefrenables y salvajes, los cuales se tornan visibles durante el sueño cuando la razón descansa. El psicoanálisis explicará luego la razón fundamental por la cual estos deseos afloran durante el sueño. "...tendremos que afirmar que el sueño en general no habría sobrevenido de haber reinado la resistencia durante la noche como lo hace durante el día. Nuestra conclusión es que ella, por la noche, perdió una parte de su poder; sabemos que no fue cancelada, pues en la desfiguración onírica pudimos señalar su aporte a la formación del sueño"¹¹. hora bien, la diferencia entre un hombre común y el hombre tiránico según Platón, es que en este último estos deseos se hacen presente también en la vigilia, tiranizándolo hasta el punto de no poder detenerse ante el horror de cualquier crimen.

En el alma del tirano, la parte concupiscible gobierna despóticamente a las demás partes: "...que su alma está llena de esclavitud y extremada bajeza, y que las partes más nobles de ella sean precisamente las que sufren esclavitud, en tanto que la domina despóticamente una pequeña parte, la más severa y colérica de todas" (577d).

El hombre tiránico es un hombre incapaz de gobernarse a sí mismo; es decir de moderar sus deseos irracionales al control de la razón. Producto de esta incapacidad devendrá la turbación, la pobreza, el constante miedo y la insaciabilidad que caracterizaran a

¹¹ FREUD, S., *La interpretación de los sueños*, Amorrortu editores, Buenos Aires, quinta reimpresión, 1994, p. 520.

su alma. Incapaz de gobernarse a sí mismo, tendrá la pretensión de gobernar a la ciudad, caso semejante, según Platón, al enfermo, que en lugar de guardar reposo en su casa, cuidando de su propia salud, se viera arrastrado a participar en torneos y combates. (570d)

El tirano es concebido como un esclavo, ya que se encuentra subyugado por sus propias pasiones, siendo necesario, desde la óptica de Platón, que los deseos más bajos se ajusten a la razón, condición para disfrutar de los placeres que le son propios. Platón lo caracteriza como un hombre impío, pérfido, falto de amigos, envidioso y vicioso. Este hombre es un hombre injusto, ya que en su alma no existe la justicia, es decir que cada parte desarrolle su función bajo los dictámenes de la parte racional. Cuando el alma obedece a la parte racional o filosófica, las demás partes del alma se mantienen dentro de los límites de sus funciones; por ello mismo es un alma justa, reverso del alma tiránica, alma cuyas partes no cumplen con su función específica.

Platón, en el Libro I de la *República*, se ocupa de demostrar que la vida del hombre justo es feliz y la del injusto infeliz. Durante la interlocución entre Sócrates y el sofista Trasímaco, quien sostiene que la suerte del injusto era mejor que la del justo, siendo la justicia un vicio e ignorancia y la injusticia sabiduría y virtud, el primero afirma que cada cosa tiene una perfección propia que le permite desempeñar bien la función que le corresponde. La función propia del alma es la de gobernar, mandar y deliberar. La función de la vida es propia del alma, agrega, y es la principal. Privada de esta perfección, el alma no podría llenar bien sus funciones. Por ende, es inevitable que un alma mala gobierne mal y un alma buena gobierne bien. Dado que la justicia es una virtud del alma, el hombre justo vivirá bien y el hombre injusto vivirá mal. El que vive bien es feliz y el que vive mal es infeliz; por eso el hombre justo es feliz y el hombre injusto es desgraciado. El tirano, como afirma Jaeger, es desgraciado porque en su interior ha roto el orden natural, convirtiéndose así en un hombre injusto.

El alma del individuo se divide en tres partes, cuestión que abordábamos con anterioridad. A estas tres partes del alma le corresponden, según Platón, tres clases de placeres, tres órdenes de deseos y de principios de acción, utilizando especialmente el término *epithymía* para referirse a los deseos más bajos, más intensos (comida, bebida, sexo y dinero).

Según la parte que domine en el alma de cada hombre, habrá tres caracteres principales de individuos: el filósofo, el ambicioso y el codicioso. (581e). Tres son también las clases de placeres que corresponden a cada carácter. El hombre filósofo concebirá que la vida dichosa es aquella vida movida por el placer de la ciencia, de la sabiduría, de la vida contemplativa; el hombre ambicioso sostendrá que la vida dichosa es aquella en la cual el placer de los honores

ocupa el primer lugar, y por último, el hombre codicioso creerá que poco valen el placer que procede del saber y el de los honores si no son instrumentos para hacer riquezas.

Desde luego, Platón establece una jerarquía entre estos tres tipos de placeres, jerarquía que se corresponde con la superioridad que posee la parte racional sobre la parte irascible y la concupiscible. Deberíamos destacar, que “la jerarquización de los placeres no es una ordenación según una medida de fuerza o intensidad, de situaciones subjetivas sustentadas por ciertas actividades, sino de las actividades mismas en función de su verdadero valor o su debilidad objetiva”¹². Por ello, el placer que persigue el filósofo es el más “agradable” de todos, justamente por corresponderse con la parte del alma con la que comprendemos. El filósofo cuenta con el instrumento indispensable para juzgar, es decir el razonamiento, instrumento que es propio de él. Por eso mismo es el filósofo quien juzgará de la mejor manera, a diferencia de los otros dos hombres que carecen de dicho instrumento. Es así como las actividades relacionadas con la parte racional del alma, es decir la contemplación de la verdad, la actividad intelectual, son las mejores para la vida del hombre, actividades propias del filósofo, quien siempre juzga desde la “altura verdadera” (584d). El punto de vista verdadero está relacionado con “un lugar donde la razón, libre de dolor y limitaciones, se mantiene por encima de las restricciones que impone al pensamiento la vida meramente humana”¹³. “Habrá que reconocer –dijo– que lo más conforme a la verdad será lo que alabe el filósofo, amante del razonamiento” (582d) “El hombre inteligente es un juez competente cuando alaba su propia vida” (583a).

Esta jerarquía que establece Platón entre los placeres nos sitúa en un problema epistemológico. El mismo estriba en determinar cómo se forman los juicios verdaderos sobre el valor. Los hombres en general tienden a encomiar el contenido de sus propias vidas, cuestión que el filósofo estima desprovisto de valor intrínseco. Las afirmaciones que la gente corriente realiza son erróneas, siendo menester sacar “poco a poco los ojos del alma del grosero barro en el que yacen sumergidos” (533d).

El placer de los honores, de la riqueza y de los placeres sensualistas en general no son placeres verdaderos ni puros; constituyen la sombra de un placer, “vanos fantasmas del verdadero placer”. Platón lo explica de la siguiente manera. En el alma del hombre existe un estado intermedio entre el placer y el dolor, un estado de sosiego con respecto a dichos sentimientos, los cuales provocan en el alma un estado de conmoción. Este estado de calma, de sosiego, es, afirma Platón, apariencia de placer si se lo compara

¹² NUSSBAUM, M., *La fragilidad del Bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, traducción español Visor, Madrid, 1995, p. 199

¹³ *Idem*, p. 208.

con el dolor y apariencia de dolor si se lo compara al placer; por ello mismo, unas veces será placer y otras veces será dolor. La supresión de un dolor no puede ser concebido como placer, ni el dolor puede ser concebido a partir la cesación de un placer. Los placeres que del cuerpo pasan al alma son para Platón cesaciones del dolor (584c).

Los apetitos corporales elementales vinculados con la autosubsistencia, como comer, beber, abrigarse, se orientan a aliviar una carencia anterior. Justamente por hallarse relacionados con el dolor que provoca el vacío de sus objetos de satisfacción es que son impuros. En un hombre gobernado por la razón, estos deseos apetitivos se incluyen como condición necesaria para las actividades intrínsecamente valiosas. Estos apetitos están destinados a la mera satisfacción de una necesidad, siendo, de alguna manera, producto de una deficiencia, la cual una vez que es satisfecha no existe ninguna razón para su búsqueda.

Con respecto a las actividades que carecen de valor intrínseco, aquéllas que deseamos porque tenemos determinadas necesidades e intereses, y son además instrumentos para alcanzar ciertos efectos, Nussbaum afirma que todas estas actividades parecen valiosas en relación con un contexto contingente, eliminado éste, las razones para seleccionarlos desaparecen.

En el Libro II de la *República* se analizan los diferentes bienes que un individuo elegiría poseer por concebirlos buenos y dignos de alcanzar. Hay bienes que perseguimos por el goce mismo que estos bienes nos proporcionan, como por ejemplo la alegría. En segundo lugar están los bienes que deseamos tanto por sí mismos como por sus consecuencias: la inteligencia, la salud corporal, la vista. Existe otro tipo de bienes que, aunque penosos, nos resultan útiles, es decir, “no los ambicionamos por sí mismos, sino por las consecuencias y las ventajas que a de ellos provienen” (357d). Entre esta clase de bienes que escogemos por sus efectos, estaría la gimnasia, el ejercicio de la medicina, la curación de alguna enfermedad. La oposición que subyace en estos tipos de bienes es entre el valor relativo al contexto, a las circunstancias, y el valor intrínseco de los bienes, el cual sigue incólume cualquiera sea el contexto y las circunstancias existentes. “Se enfrentan actividades relativas a una deficiencia con actividades que siguen siendo valiosas, aún sin existir deficiencia alguna”¹⁴.

Vale decir entonces, que los llamados falsos placeres son falsos en tanto que no son intrínsecamente valiosos. El valor que se le asigna, que se le imputa, estaría dado por el hecho de que alivian un dolor o carencia, placeres que ningún ser en su sano juicio elegiría *per se*. Desde la óptica de Platón, aquéllos que valoran positivamente los placeres que dimanen de actividades orientadas a aliviar un dolor

¹⁴ NUSSBAUM, M., *ob. cit.*, p. 206.

o necesidad, son aquellos que nunca han experimentado verdaderos placeres, nunca se han trasladado a lo alto, siempre oscilando entre lo bajo y lo intermedio. Confunden el placer con la mera satisfacción de una necesidad, con la supresión de un dolor existente.

Esta confusión entre los falsos y los verdaderos placeres se explica por la falta de experiencia que tiene el hombre común de la verdad, motivo por el cual se forma opiniones equivocadas sobre un sinnúmero de cosas, como ser del placer y del dolor. Es por ello que cuando pasan del dolor al estado intermedio de calma, de sosiego, creen haber alcanzado el placer, y cuando pasan del placer al estado intermedio creen sufrir. "...y semejantes a los que oponen el gris al negro, por no conocer el blanco, oponen el dolor a la ausencia de dolor por ignorar el placer" (585a).

Además de explicarse la superioridad del placer del filósofo por ser inherente a quien cuenta con el instrumento para juzgar, es decir el razonamiento, pudiendo emitir juicios acertados sobre los verdaderos placeres, Platón explica que los placeres que sirven al sostén del cuerpo participan menos de la verdad y de la existencia que aquéllos que sirven al sostén del alma. Los placeres que dimanar de la satisfacción de las necesidades del cuerpo, como ser el hambre y la sed, son menos reales que el placer proveniente de la sabiduría, justamente por apuntar los primeros a lo siempre mudable y lo segundo a lo inmutable, inmortal y verdadero.

Dado que lo que produce plenitud más real es lo que tiene más realidad, lo que participa de la existencia real pura, el placer que provoca aquello que alimenta al alma, es decir el saber, la opinión verdadera, la inteligencia y las virtudes tiene más realidad que los placeres que sirven para el mantenimiento del cuerpo, es decir de lo mudable y perecedero. Por eso, lo que se colma de cosas que tienen más realidad, goza por ello del verdadero placer, mientras que aquello que participa en cosas menos reales se colma de una forma menos verdadera, disfrutando de placeres menos verdaderos.

Los verdaderos placeres serán aquellos que se obtengan de las actividades que el agente escoja en correspondencia con los juicios verdaderos sobre el valor. Por ende, los falsos placeres serán aquellos que el agente extraiga de actividades fundadas sobre juicios incorrectos sobre el valor. Cabe destacar que los placeres, según Platón, generan sentimientos intensos de placer, sentimientos concebidos como verdaderos por aquel que carezca del conocimiento de la verdad.

Como afirma Nussbaum, "la *República* elabora una teoría del valor en la que no predomina un único elemento: la pureza, la estabilidad y la verdad desempeñan su función en el sistema que establece una jerarquía, tanto de los objetos como de las actividades

que componen una vida"¹⁵. Por ello el filósofo, quien ha tenido la experiencia adecuada, juzgará desde la verdadera altura, optando por una vida conforme a los elementos distintivos de dicho valor.

El tirano es un hombre que carece de la experiencia de la inteligencia y de la virtud, dominado por los placeres inferiores se parece al animal, "mirando siempre hacia abajo e inclinados hacia el suelo, es decir, hacia la buena mesa, se hartan de pasto y se acoplan, y en su avidez por tener más abundancia de estos placeres andan entre sí a cornadas y a coses por cascos de hierro y acaban por matarse a causa de su insaciable deseo, porque no hacen uso de alimentos reales y no colman la parte de sí mismos que existe realmente y que puede contener aquellos alimentos" (586a-b).

Habiendo analizado la tripartición del alma que establece Platón en el Libro IV, al igual que los placeres que mueven al tirano, nuestro objetivo es abordar la relación entre la razón y los elementos irracionales en el alma de este hombre. ¿Es plausible plantear la incontinencia para el caso del tirano, es decir que este individuo pueda actuar contrariamente a su razón, a sus juicios verdaderos? ¿El tirano es un ser que "escucha a su razón" pero, por diferentes motivos, la desoye, yendo de esta manera en su contra?

Platón no niega la presencia de estados opuestos a la razón, como ser sentimientos, pasiones y apetitos. Estos elementos irracionales, que podríamos caracterizar como impulsos psicológicos, empujan al alma hacia los objetos mudables, generando una cierta dependencia con el exterior. Estos estados perturban la vida anímica del agente y la acción racional del mismo, distorsionando sus juicios, siempre y cuando no estén controlados y moderados por la parte racional del alma.

El tirano es un hombre en cuya alma predomina la parte o elemento psicológico concupiscible o apetitivo que, a falta de dirección racional, conduce a este ser a una dependencia y búsqueda insaciable de objetos materiales de satisfacción, constituyéndose el dinero el medio instrumental de conquista de los mismos. Los placeres más bajos que éste persigue son considerados por Platón placeres falsos, justamente por sustentarse en juicios incorrectos sobre el valor, juicios propios de un sujeto que no juzga desde la "verdadera altura".

El tirano forma sus juicios incorrectos sobre el valor, imputándole veracidad a placeres que no lo tienen, por desprenderse de actividades que carecen de valor intrínseco. El tirano, al carecer del estado cognitivo adecuado, estado alineado a la razón, yerra en su juicio y en su obrar. Al formarse creencias incorrectas sobre las cosas, el tirano obra mal, porque en realidad este hombre está atravesado por el desconocimiento de lo verdadero. Es un ser que

¹⁵ *Idem*, p. 209.

actúa en un estado doxástico, apoyándose en sus meras opiniones sobre las cuales elabora sus juicios. El tirano yerra como producto de su falta de *epistémē*. La *epistémē* o conocimiento propiamente dicho, es para el autor un tipo de conocimiento propio del intelecto. El intelecto es concebido como una entidad autosuficiente que conserva cierta independencia del cuerpo, contando con facultad de demostrar sus creencias a través de una argumentación racional. Platón no admite que el tirano actúe a sabiendas del conocimiento, es decir, niega que un agente pueda obrar mal en caso de conocer que algo efectivamente lo daña, haciendo caso omiso a dicho conocimiento. Si conoce no actúa mal, no yerra. Comprobamos que Platón, como afirma Dodds, sigue fiel al *dictum* socrático de que nadie comete un error si puede evitarlo¹⁶, es decir la comisión de un error, es producto de la ausencia de conocimiento verdadero, ausencia que se constituyó en un límite infranqueable para el obrar correcto del agente.

De esta manera, Platón niega la incontinencia. Los juicios errados del agente se explican porque se basan en opiniones falsas. En el caso del tirano, Platón sostiene que está presente en él un cierto tipo de saber que opera de base para la praxis, pero es un saber con ignorancia, es decir es producto de un error intelectual. Este saber, este estado cognitivo doxástico, está movilizado por los deseos apetitivos que no están alineados a la razón.

A partir de la lectura de la *República*, y habiendo ya analizado el estado interior del tirano y habiendo negando que éste actúe a sabiendas de su razón, vale decir que actúe mal sabiendo que algo lo daña, desearía exponer el punto que, a mi entender, es donde reside el error de este sujeto. El error intelectual del tirano es un error de enfoque. La facultad de aprender, la facultad del conocimiento y la razón destinada a dicho fin, están presentes en todas las almas, como así también los otros elementos psicológicos mencionados. El tirano posee dicha facultad, simplemente está desviada, no está enfocada hacia donde debiera estarlo. Platón afirma, refiriéndose al alma presa de las tinieblas: "no se trata de infundirle la visión porque ya la tiene, pero está desviada y no mira hacia donde debiera. Esto es lo que importa arreglar" (518d).

Consideraciones finales

El elemento racional es el que debe gobernar el alma del agente, elemento que nos privará de vivir a merced de la fortuna o el azar. La aspiración a la autosuficiencia racional implica moderar los elementos psicológicos de carácter irracional. Los apetitos, los sentimientos y las pasiones no quedan excluidos de la vida anímica del sujeto; simplemente deben permanecer dentro de los límites de la razón en su búsqueda de satisfacción.

¹⁶ DODDS, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 200.

El tirano es un hombre en cuya alma el elemento concupiscible ejerce un dominio mayor sobre las otras partes. La parte apetitiva de su alma, al no estar sometida a la parte racional, lleva a este agente a una búsqueda incesante de objetos perecederos con los cuales satisfacer sus apetitos más bajos. Esta dependencia del exterior lo esclaviza, estando su alma gobernada por el elemento menos noble de la misma. El estado cognitivo del tirano es un estado opuesto a la razón. Los placeres que atraviesan a este hombre y las creencias sobre los que los construye, al apuntar a lo mudable y perecedero, nunca podrán ser verdaderos desde la perspectiva de Platón. El tirano se equivoca, porque en realidad desconoce, no posee *epistéme*. Platón no admite que el tirano actúe mal, siendo éste consciente que lo que hace lo daña. La parte racional de su alma está desviada, no apunta hacia lo alto, hacia lo verdadero, hacia lo realmente existente. De ahí la equivocación del tirano.

Bibliografía

Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

Guariglia, Osvaldo, *Moralidad, Ética universalista y sujeto moral*, Editorial Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A., Buenos Aires, 1996.

Guthrie, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega*, Editorial Gredos, Toma IV, Madrid, 1990.

Jaeger, Werner, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Nussbaum, Martha C., *La fragilidad del Bien. Fortuna y ética en la tragedia y en la filosofía griega*, traducción español Visor, Madrid, 1995.

Platón, *República*, Editorial Eudeba, Buenos Aires, mayo 1988